

MARIOLA FLIS

Posłowie: Tworzenie i uobecnianie znaczeń

Społeczne tworzenie miejsc. Globalizacja – etniczność – władza to książka, w której autorzy opisali mechanizm tworzenia i uobecniania znaczeń. Przyjęli założenie będące aksjomatem socjologicznym, że przestrzeń to twór społeczny, bowiem jest społecznie wytwarzana. Ale na tym nie poprzestali. Uznali, że zbiorowi i indywidualni aktorzy życia społecznego uczestniczą nieustannie w uspołecznianiu, czyli oswajaniu przestrzeni. Efektem tego oswajania jest *miejsce*. „Pojęcie to można rozumieć jako obszar, punkt w przestrzeni. Dla nas miejsce jest, przede wszystkim, szczególną przestrzenią uspołecznioną, albo też pewną przestrzenią społeczną, kształtowaną przez różnego rodzaju przestrzenne praktyki, kulturowe wyobrażenia i formy organizacji stosunków społecznych” (zob. s. 9 w niniejszym tomie). Miejsca zatem są wytworami ludzkiej aktywności, podlegają obiektywizacji i wpływają na działania aktorów społecznych. Inaczej mówiąc, to punkty przecinania się różnych strategii tworzenia i uobecniania znaczeń.

Istota poznania antropologicznego

W tej sytuacji jedyną drogą do zrealizowania powyższych założeń była droga, którą zbudowali antropologowie społeczni. Kiedy przyglądamy się antropologii społecznej z perspektywy historyka idei, to widzimy wyraźnie, że jej głównym przesłaniem stało się „poszukiwanie jedności w wielości kultur”. To poszukiwanie wymagało antropologicznej wrażliwości, która wyrażała się w skupianiu uwagi badawczej na sposobach, w jakich kultury czy też systemy pojęć wywierają presję na ludzi. Sedno poznania antropologicznego tkwi w przekonaniu, że poznanie innej kultury niesie z sobą jakąś istotną wartość dla kultury Zachodu, że może być ono pozytywnym elementem europejskiej samowiedzy. Ale nie tylko. Umiejętność dystansowania się wobec własnej kultury również daje możliwość jej poznania.

Nauka bowiem – zdaniem Johna Zimana – to działalność społeczna charakteryzująca się uporczywym dążeniem do jednomyślności. Jan Woleński dodaje, że „owo dążenie najczęściej kończy się sukcesem, aczkolwiek akces do owej jednomyślności bywa opatrywany zastrzeżeniami”, a jednomyślność nie stanowi kryterium prawdy.

Między prawdą, jej kryteriami a dążeniem do jednomysłowości istnieje różnica wynikająca z akceptacji klasycznej definicji prawdy. Zatem autor *Umiarkowanej obrony scjentyzmu* proponuje przyjęcie tezy epistemologicznej, która mówi, że: „Kompetencja logiczna reprezentowana przez operację konsekwencji logicznej stanowi niezmiennik ludzkiego intelektu” (Woleński 1989: 203). Teza ta wynika z przekonania, iż uniwersalność logiki jest ważnym fragmentem teorii intersubiektywności i wyjaśnia uporczywe dążenie naukowców do formułowania niezależnych układów postulatów teoretycznych. Pozwala także lepiej zrozumieć obowiązujący od czasów Immanuela Kanta pogląd, że poznajemy to, co sami kreujemy w oparciu o kategorie *a priori* i zasady intelektu. Autor *Krytyki czystego rozumu* uzasadniał ludzkie poznanie, uznając je za przedmiotowo ważne, gatunkowo uniwersalne i prowadzące do wiedzy pewnej tylko w obrębie skończonego, ograniczonego obszaru, jakim jest świat możliwego doświadczenia ludzkiego. Jeśli poznanie rzeczywistości jest zarazem jej kreacją, to taką, która ma swoje podstawy w kompetencji logicznej.

Właśnie tym niezmiennikiem ludzkiego intelektu można uzasadnić metodologiczną poprawność poszukiwania jedności w wielości, a przede wszystkim tezę o tożsamości ludzkiej natury. Teza ta była logicznie związana z ewolucjonistyczną koncepcją zmiany społecznej. Zdaniem ewolucjonistów czynnikami wywołującymi zmianę są ludzkie działania, a te z kolei musiały mieć jakiś wspólny wszystkim mechanizm. Owym mechanizmem były uniwersalne zasady działania ludzkiego umysłu, czyli uniwersalne prawidłowości ludzkiego zachowania. Widać wyraźnie, że antropologowie społeczni od samego początku opowiadali się za koncepcją człowieka, którą można sformułować tak: człowiek ma naturę uwikłaną w historię.

Natura i kultura

Oczywiście toczył się i toczy nadal w filozofii i naukach społecznych spór o *naturę* i *historię*. Myślę, że oddziaływanie „istotowej” koncepcji człowieka było i jest mocniejsze niż historii. Początki nauk społecznych są tego najlepszym dowodem. Nie jest przypadkowy fakt, że ich powstanie i rozwój przypada na drugą połowę XIX wieku. I nie jest też przypadkowe to, że autorzy tej pracy we *Wstępie* podejmują próbę rozstrzygnięcia sporu pomiędzy zwolennikami materializmu a zwolennikami determinizmu kulturowego. Być może w ramach antropologii społecznej więcej było zwolenników determinizmu kulturowego, ale to jeszcze nie dowód na rzecz owego determinizmu.

Pytanie o relację natury i kultury generowało wielość odpowiedzi. Wszystkie mają jednak wspólny mianownik, są hipotezami. Jedną z nich jest hipoteza koewolucji E.O. Wilsona, która opisuje mechanizm wzajemnego sprzężenia dziedziczności (genów) i kultury w procesach antropogenezy. „W momencie gdy ewoluujący gatunek rozpałił prometejski ogień kultury, uruchomił tym samym łańcuch samowzmacniających się reakcji, które wyprowadziły ludzkość poza biologiczne ograniczenia” (Lumsden, Wilson 1983: 19–20). W wyniku tych samowzmacniających się reakcji powstał archetyp ruchu i kod językowy, które stanowią główne środki symbolicznej strukturalizacji przestrzeni społecznej (por. Flis 2006). Dzięki nim działająca jednostka lub

grupa nadają sensy zarówno własnej egzystencji, jak i przestrzeni społecznej. Bez kodów, rozumianych jako zbiory ogólnych reguł nadawania znaczeń, trudno by było konstruować granice i podziały, a w konsekwencji przypisywać cechy oddzielnym od siebie obszarom. Podobnie myślał Maurice Merleau-Ponty, kiedy w *Wyznaniu wiary* pisał: „Sklonny jestem sądzić, że poznanie oraz komunikowanie się z innymi, które poznanie zakłada, są wobec życia postrzeżeniowego formacjami samodzielnymi, lecz że przekształcając je, równocześnie je zachowują i przedłużają, że nie przekreślają naszego ucieleśnienia, ale sublimują je raczej, i że znamionną dla umysłu operacją jest ruch, w którym podejmujemy nasze cielesne istnienie i wykorzystujemy je do symbolizacji, a nie tylko z nim współtrwamy” (Merleau-Ponty 1976: 31).

Spór materialistów z deterministami kulturowymi jest nierozstrzygalny, bowiem idee, znaki i symbole narodziły się wraz z językiem, który stał się warunkiem ich zaistnienia i zarazem narzędziem reprodukcji. Umożliwiają one bowiem po pierwsze *komunikację* społeczną, po drugie – pozagenetyczną transmisję kultury. W obszarze symbolicznej kultury dominuje logika *dedukcyjno-znaczeniowa*, a to upoważnia do stwierdzenia, że rzeczywistość jest tworzona ideologicznie. Narzędziem tworzenia znaczeń jest język, a środkiem ich uobecniania rytuał, który można zdefiniować jako skodyfikowany wzór wyrażania postaw emocjonalnych wobec obiektów uznanych za święte lub pozostających z nimi w bezpośrednim związku. Myślę, że każda ideologia jako konstrukcja utopijna to etyczna próba oszukania rzeczywistości, zatem pojawiające się kryzysy uruchamiają ideologiczną interpretację rzeczywistości budowaną w planie *sacrum-profanum*, a także rytualną negację *profanum* oraz afirmację *sacrum*. Celem tej pierwszej jest udowodnienie racjonalności władzy, zaś tej drugiej – nadanie mu mandatu społecznego. Dlatego teoria rytuału ma moc eksplanacyjną odnoszącą się do każdej kultury. Już Émil Durkheim pokazał, że wszystkie elementy kultury ograniczają i kontrolują działalność jednostki i mają moc wzbudzania emocji, a rytuały nakierowane na elementy kultury symbolizowane przez przedmioty zewnętrzne wzbudzają emocje i sprawiają, że jednostki łatwiej doznają poczucia solidarności. Ten mechanizm opisał – na przykładzie Zakopanego – Andrzej Bukowski w zamieszczonym w tym tomie artykule *Erozja społeczno-kulturowego związku wspólnoty etnicznej z zamieszkanym przez nią terytorium*.

We wszystkich tekstach obecne jest założenie, że kulturotwórcza aktywność człowieka jest zakotwiczona w swoiście ludzkiej umiejętności postrzegania świata jako symbolu, czyli w percepcji symbolicznej. Można przyjąć, że początek świadomości to postrzeganie świata w optyce symbolicznej, które to postrzeganie wypływa ze sfery instynktów i obrazów, czyli nieświadomości. Ta mroczna sfera ludzkiego umysłu ciągle pozostaje tajemnicą zmuszającą do myślenia, i prowadzi do estetyzacji rzeczywistości, która stanowi fundamentalny wymiar zmiany kulturowej. Estetyzację rzeczywistości rozumiem jako efekt transformacji dominującego paradygmatu komunikacyjnego, czyli zmiany kodu komunikacyjnego kultury symbolicznej.

Kultura symboliczna – tworzenie znaczeń

Kiedy socjolog mówi o kulturze, to ujmuje ją albo normatywnie, albo symbolicznie. To drugie ujęcie związane jest przede wszystkim z kryterium semiotycznym i działaniem intencjonalnym. Owo kryterium, zgodnie z tym, co pisze Antonina Kłoskowska (zob. Kłoskowska 1981), to te zachowania, które mają charakter znaków, a działanie intencjonalne to po prostu myślenie.

Nawiązując do Floriana Znanieckiego, można powiedzieć, że „każde działanie jest myślą” i „każda myśl jest działaniem” (Znaniecki 1922: 105). Działanie bowiem zachodzi tylko tam, „gdzie przebieg idealny jest czynnikiem wywołującym i organizującym fakty realne” (tamże: 104). Działanie jest więc dla Znanieckiego procesem myślowym, który powoduje konsekwencje fizyczne, czyli jest takim aktem idealnym, który wywołuje realne skutki w świecie zewnętrznym, dostępnym dla doświadczenia innych podmiotów.

Z kolei Kazimierz Twardowski twierdzi, iż każdy akt intencjonalny skierowany jest ku jakiemuś przedmiotowi transcendentnemu. Jeśli tak, to każdy akt przedstawienia oznacza każdorazowe wykroczenie poza obręb świadomości, czyli działanie utożsamione z procesem myślowym jest wykraczaniem poza obręb świadomości właśnie. Jest to przekraczanie siebie, czyli transgresja albo dialektyka twórczości. Według Twardowskiego świadomość podmiotu konstytuuje przedstawienie rozumiane jako akt i treść. Natomiast przedmiot przedstawienia, jako coś zewnętrznego wobec świadomości, jest domeną rozważań metafizycznych, które stanowiły główny obszar zainteresowań autora *O treści i przedmiocie przedstawień*.

Działanie intencjonalne jest tożsame z myśleniem, a myślenie od czasów Kartezjusza jest zasadą systemową, która gwarantuje zarówno to, co poznajemy, jak i to, jak poznajemy. Intencjonalność – zdaniem Franza Brentana – stanowi *definiens* tego, co mentalne. Intencjonalne „ukierunkowanie” stanów mentalnych i swoista „intencjonalna egzystencja wewnętrzna” reprezentowanych przedmiotów są swoiste wyłącznie dla zjawisk mentalnych (Brentana 1924: 124). Dla Kazimierza Twardowskiego z kolei skierowanie intencjonalne rozpada się na trzy typy czynności psychicznych: akty przedstawiania, akty sądzenia i akty pożądania lub odrzucenia. „Tym, co odróżnia przedstawienie [rozumiane jako czynność – przyp. M.F.] od sądów” – pisze autor – „i co je konstytuuje jako ostro rozgraniczone klasy zjawisk psychicznych, jest odrębny rodzaj odniesienia intencjonalnego do przedmiotu. (...) Dla nikogo bowiem nie pozostaje ukryte, że każdorazowo inne zachodzi odniesienie w zależności od tego, czy ktoś sobie tylko coś przedstawia, czy też to uznaje, odrzuca” (Twardowski 1965: 5). Zatem akt przedstawienia to albo czynność przedstawiania sobie (akt), albo to, co jest przedstawione (treść). Z kolei to, co jest przedstawione (przedstawienie), określa Twardowski „przedmiotem immanentnym” i przeciwstawia przedmiotowi przedstawienia (obiektowi transcendentnemu).

Tym, co odróżnia przedstawienie od sądów, jest ich odrębny rodzaj odniesienia intencjonalnego do przedmiotu. Akt przedstawienia skierowany jest na przedmiot zewnętrzny w stosunku do świadomości, akt sądzenia na przedstawienie przedmiotu (obiekt immanentny), zaś do przedmiotu transcendentnego odnosi się jedynie treść

sądu. Tak więc akt przedstawienia w sensie Twardowskiego można utożsamić albo z aktem poznania, albo z aktem twórczym, który za Józefem Tischnerem nazwać można „myśleniem w żywiole piękna” – jego owocem jest dzieło sztuki.

Co kryje się pod pojęciem działania intencjonalnego jako działania twórczego? Jak twierdzi Władysław Stróżewski: „każdy akt intencjonalny jest aktem twórczym – i to niezależnie od tego, czy zawartość przedmiotu przezeń wytwarzanego jest jedynie odtwórczo domniemywana, czy też twórczo konstytuowana” (Stróżewski 1983: 78). Skoro tak, to działanie intencjonalne jako kryterium kultury symbolicznej pozwala wyraźnie wyodrębnić jej obszar z szeroko rozumianej kultury.

Można to zrobić w dwojaki sposób. Pierwszy – związany z tworzeniem sensów – ufundowany jest w twórczości, którą za Stróżewskim rozumiem jako proces dialektyczny, a więc oparty na przeciwieństwach wpisanych w sytuację dialogiczną. Dialog jest zatem warunkiem koniecznym twórczości (tamże: 361). Drugi związany jest z uobecnianiem sensów, czyli ze wspomnianym wcześniej kryterium semiotycznym.

Na kryterium semiotyczne możemy patrzeć z różnych punktów widzenia. Mnie interesuje jeden, ten, który wiąże się z twórczymi aspektami języka. W kontekście działania intencjonalnego sens przedmiotowy jawi się „na styku” tego co transcendentne i skierowanej ku niemu podmiotowej intencji. Dla Kazimierza Twardowskiego „przedmiotem jest wszystko to, czemu dajemy nazwę” (Twardowski 1965: 31), a więc są one dane nie tylko w doświadczeniu, ale także w mowie. Istotą przedmiotu (do którego czasami sąd dołącza istnienie) stanowi z jednej strony jego przedstawialność, z drugiej zaś – jego pojęciowa natura. Konsekwencją tego stanowiska jest teza o współrozciągłości świata (pojmowanego jako uniwersum przedmiotów) i języka. Mówiąc innymi słowy, struktura języka jest izomorficzna ze strukturą świata. „Nadawanie nazw przedmiotom” – pisze M. Merleau-Ponty – „nie następuje po ich rozpoznaniu, lecz jest samo rozpoznaniem. (...) Wyraz niesie ze sobą sens, a gdy narzucam go przedmiotowi, mam świadomość dosięgania przedmiotu. Jak często stwierdzano, dla dziecka przedmiot pozostaje nieznanym, dopóki nie zostanie nazwany, zaś nazwa to istota przedmiotu, rezydująca w nim na tej samej zasadzie, co jego kolor oraz kształt” (Merleau-Ponty 1962: 207).

Szczególną rolę w opisie kultury symbolicznej przez pryzmat kryterium semiotycznego odgrywa metafora, w której istotnym momentem jest kreatywność. Zdaniem Stróżewskiego, metafora ze swej istoty jest tworem intencjonalnym, jest „wyrażeniem, w obrębie którego następuje zamierzona zmiana znaczeń składających się na nią słów. By mogło to nastąpić, metafora składać się musi z co najmniej dwóch różnych znaczeniowo terminów, z których jeden pełni funkcję podmiotu, drugi (...) – modyfikatora metafory. (...) W ten sposób całość wyrażenia zostaje przeniesiona na aksjologicznie wyższy poziom semantyczny (...)” (Stróżewski 1983: 84–85). Każda metafora ujawnia „intuicyjną percepcję podobieństwa w różnorodności”. Metafora wyposaża myśl abstrakcyjną, pozbawioną danych naocznych, w intuicję pochodzące ze świata zjawisk, których funkcją jest zapewnienie realności naszym pojęciom. Metafora dokonuje „przeniesienia”, przejścia od jednego stanu egzystencjalnego, jakim jest myślenie, do innego, jakim jest bycie zjawiskiem wśród zjawisk, a to może być dokonane jedynie przez analogię. Symboliczne są więc te przedstawienia, które są zgodne z analogią,

która oznacza zupełne podobieństwo dwóch stosunków zachodzących między dwiema całkowicie do siebie niepodobnymi rzeczami. Jak widać, twórczy charakter języka ujawnia się wyraźnie na poziomie semantyki. Ale nie tylko.

Kultura symboliczna – uobecnianie znaczeń

Noam Chomsky w teorii gramatyki generatywnej pokazał, że twórczy charakter języka ujawnia się na poziomie konstruowania zdań. Wprowadzając fundamentalne rozróżnienie kompetencji językowej i wykonania językowego, autor *Syntactic Structures* pokazuje, jak język potrafi zrobić nieskończony użytek ze skończonych środków. Gramatyka jest wyidealizowanym opisem kompetencji, generuje wszystkie zdania danego języka. Kompetencja to wiedza językowa „idealnego użytkownika” języka, wykonanie to wytwór operacji językowych konkretnych ludzi, którzy używają języka w określonych sytuacjach. W ramach wykonania pojawić się może nieskończona ilość zdań nadających się do zaakceptowania. Każde zdanie jest rezultatem aktu twórczego, wymagającego odpowiedniej inwencji mówiącego, zdolnego do wyrażenia nowej myśli w oparciu o znane mu jednostki elementarne oraz skończony zasób reguł gramatycznych, jakim dysponuje. Zdaniem Chomsky’ego, mechanizm opanowywania języka jest własnością wrodzoną, a doświadczenie jedynie ten mechanizm uaktywnia (Chomsky 1977: 265).

Z kolei dla E. Cassirera wszelkie ludzkie doświadczenie charakteryzuje się jednością „zmysłowości” i „sensu”. Upostaciowienie sensu nie musi być natury pojęciowej, i dlatego opowiedział się on za pojęciem symbolu. Jego zdaniem wszelkie ludzkie doświadczenie ma strukturę symboliczną i zarazem zakłada, że istnieją różne formy symboliczne, które można zinterpretować semiotycznie. Język dla autora *Eseju o człowieku* ma status formy symbolicznej.

W refleksji filozoficznej ekspresje językowe, podobnie jak stany mentalne, są zjawiskami intencjonalnymi, są na coś ukierunkowane lub odnoszą się do czegoś. Należy w tym kontekście wspomnieć jednego z klasyków semiotyki, Charlesa Sandersa Peirce’a. Jego rozważania nabierają szczególnego znaczenia w świetle obowiązującego we współczesnej humanistyce przekonania, że świat myśli i kultury jest dziedziną znaków i ich znaczeń. Hanna Buczyńska-Garewicz w swojej interpretacji epistemologii semiotycznej Peirce’a twierdzi, że w jego semiotyce znak ma zawsze swój przedmiot, do którego się odnosi, a znaczenie jest treścią myślową odpowiadającą pewnemu obiektywnemu ukształtowaniu rzeczywistości. „Każda myśl jest znakiem” (Peirce 1931–1958: 284), czyli symbolem mającym logiczne znaczenie, a więc zakresowo sfery myśli i znaków są dla Peirce’a tożsame. Poznanie jest znakiem i poza światem znaków poznanie nie istnieje. Aby być znakiem, trzeba mieć swojego interpretanta, a to z kolei wiąże się z tezą, iż nie ma znaków poza systemem. „Kategoria interpretacji znaku” – pisze Hanna Buczyńska-Garewicz – „występująca na gruncie koncepcji Peirce’a łączy w sobie idee filozoficzne ogromnej wagi – pierwszą jest teza o tym, że znaczenie znaku jako zjawisko należy do sfery myśli, że tkwi ono swymi korzeniami w sferze idealnej i bez niej nie jest możliwe, (...) druga natomiast mówi, że znaczenie

nie jest zjawiskiem psychicznym, doznaniem indywidualnej jaźni, lecz że jest tworem logicznym” (Buczyńska-Garewicz 1975: 29). Interpretacja jest więc sposobem istnienia myśli i ma walor twórczy. Myśl przekracza granice subiektywności, transcenduje na zewnątrz. Myśl, która jest znakiem, ma zawsze swój transcendentny przedmiot. To właśnie umożliwiło sformułowanie tezy hermeneutycznej, że interpretacja zakłada zawsze jakiś rodzaj transcendencji.

Intelektualny dłużnik Peirce’a – francuski strukturalizm, zwłaszcza w wersji Claude’a Lévi-Straussa – wprowadził ideę struktury głębokiej, którą Ernest Gellner nazwał „stałym jądrem kulturowym, generującym przejawy kulturowe” (Gellner 1995: 12). Owa struktura głęboka to uniwersalna struktura ludzkiego umysłu, której elementami są: wymóg normy jako normy, syntetyzujący charakter daru i zasada wzajemności. Dlatego strukturaliści w naukach społecznych skazani byli na poszukiwanie *form* przejawiania się prawidłowości zachowań ludzkich, a nie owych prawidłowości. Szukali zależności przyczynowych na zbyt wysokim poziomie abstrakcji, ujmowali znak jako autonomiczny wytwór umysłu, całkowicie oderwany od przedmiotu. Znak ma odniesienie tylko do innego znaku, a myśl jest traktowana jako nieskończony łańcuch interpretacyjny, polegający na tłumaczeniu jednych znaczeń przez inne znaczenia. Oczywiście strukturalizm nie byłby możliwy bez rozstrzygnięć Ferdynanda de Saussure’a. Jego przeciwstawienie języka (*langue*) mowie jednostkowej (*parole*) miało daleko idące konsekwencje. Przede wszystkim język ulokowany w sferze możliwości jest „formą, a nie substancją”, co znaczy, po pierwsze, że jest niezmienniczy względem różnych realizacji fizycznych, w jakich może występować, po drugie zaś, że jest czystym systemem opozycji i korelacji, albo inaczej: czystym systemem stosunków. Dla autora *Kursu językoznawstwa strukturalistycznego* język jest systemem reguł sterujących aktami nadawania i odbierania mowy. „Teza o znakowym charakterze języka – pisze Krzysztof Pomian – stanowi konkretyzację nowego pojmowania całości, wskazuje bowiem składniki, z których język jest zbudowany. (...) są nimi relacje, które istnieją w systemie; byty fizyczne, np. dźwięki, są jedynie ich nośnikami czy realizacjami” (Pomian 1971: 600).

Czołowy reprezentant strukturalizmu francuskiego, Roland Barthes, powiada, że człowiek współczesny jest otoczony przez znaki i ma przed sobą dwa wyjścia: albo im się poddać i zgodzić się na panowanie mitu, albo starać się nad nimi zapanować i zdobyć stosowne do tego narzędzia. Najlepsze instrumentarium stworzył Ferdynand de Saussure i dzięki niemu walka ze znakami przybrała naukową postać (Markowski 1999: 9–10). Jedną z owych postaci jest dekonstrukcjonizm Jacques’a Derridy. Dąży on do odsłonięcia nieskończonej różnorodności znaczenia-istnienia poprzez konsekwentne badanie zasad, pojęć, wszystkich konstrukcji umysłu, które tłumią pierwotną różnicę na rzecz wątpliwej tożsamości. Język dla autora *Różni* to „system arbitralnych znaków, w którym każdy z nich nie określa się przez swe esencjalne właściwości, lecz przez różnice – w języku istnieją tylko różnice bez składników pozytywnych”. Jawi się więc język jako nieskończone różnorodna siatka odesłań: znak – znaczenie, wtedy gdy żaden z tych członów nie jest uprzywilejowany. Mamy same znaki, których specyficzna natura ujawnia się przez pismo i w piśmie. Pismo bowiem trwa, jest obecne (materialne), ale tylko jako zespół znaków przy jednoczesnym braku wład-

czego rządzącego znaczenia. Nie ma żadnej głębi, wszystko dzieje się na poziomie języka. Mamy wolną grę znaków, afirmację mnogości możliwych znaczeń. Język nie jest już chowającym się medium – to dominujący podmiot. Derrida nazywa ten proces różnicującą aktywnością języka – to proces dyseminacji – rozpleniwania znaczeń. Procesowi temu towarzyszy „dyspersja sensu, wynikająca z różnicującej energii tekstualnej”, inaczej mówiąc: tekstualizacja kontekstów. Autor *Różni* przypisuje potężną, sensotwórczą rolę metaforze, lecz jest to rola destrukcyjna. Dla niego metafora jest klasycznym filozofemem, bowiem każda próba wyrażenia myśli abstrakcyjnej musi być alegorią. Tak więc proces metaforyzacji nie jest procesem rozszerzania sensu, lecz jedynie „ruchem idealizacji, dzięki któremu tworzone są charakterystyczne opozycje metafizyczne przez zapomnienie metaforyki” (Derrida 1986). Derrida nie odrzuca dekonstruowanych pojęć, lecz posługuje się nimi, pokazując ich ukryte konsekwencje po to, aby unaocznić, że nieograniczoność języka nie jest pełnią (tożsamością), lecz różnicującą funkcją.

Wszystkie rodzaje działań ludzkich – jak twierdzi Edmund Leach – służą przekazywaniu informacji (Leach, Greimas 1989: 33), ale tylko niektóre z nich są tymi działaniami, które tworzą kulturę symboliczną. Z grubsza rzecz biorąc, istotę kultury w rozumieniu Leacha, jako procesu komunikowania się, stanowią dwa kluczowe założenia: „(I) znaki nie występują w izolacji; znak jest zawsze elementem szeregu zróżnicowanych znaków, które funkcjonują w specyficznym kontekście kulturowym; (II) znak przenosi informacje tylko wtedy, gdy występuje w kombinacji z innymi znakami i symbolami z tego samego kontekstu” (tamże: 31). Te założenia uzupełnia autor o pojęcia metonimii i metafory. To pierwsze zakłada przyległość, a drugie – podobieństwo. Z powyższych przesłanek można wywieść konkluzję, że poznanie jest aktem kreacji, a kultura symboliczna jest jedną z jej form.

Najważniejsze narzędzie konstruowania zarówno podmiotowości, jak i przestrzeni społecznej stanowią kody. Według S.N. Eisenstadta i B. Giesena (1995) bez kodów, rozumianych jako zbiory ogólnych reguł kierujących procesami nadawania znaczeń, trudno by było konstruować granice i podziały, a w konsekwencji przypisywać cechy oddzielnym od siebie obszarom. Obaj autorzy proponują trzy główne typy kodów: pierwotności, ogłady lub cywilizowania i transcendencji lub świętości. Niestety, nie uwzględniają odmiennych strategii konstruowania pól semantycznych wyodrębnionych kodów.

Myślę, że w świetle ustaleń antropologów społecznych i socjologów można wskazać dwie strategie kodowania informacji w określonym systemie znaków: pierwsza oparta jest na racjonalności koherencyjnej, a druga na instrumentalnej. Jak zauważa Ernest Gellner: „Olbrzymia część naszego życia schodzi nam nie tyle na dążeniu do realizacji celów (jak skłonni są utrzymywać badacze społeczni inspirowani modelem środek–cel), lecz po prostu na unikaniu gaf. Próbuje się uczyć się naszych ról społecznych w miarę, jak je odgrywamy, tak aby nie ściągać na siebie zbyt wiele nieprzychylnych uwag” (Gellner 1985: 72). Racjonalność negatywna – polegająca na respektowaniu zobiektywizowanych wzorów myślenia i działania – racjonalność, której istotę stanowi niesprzeczność i spójność wewnętrzna, charakterystyczna jest dla wszystkich zbiorowości ludzkich i znajduje zastosowanie w sytuacjach płynnych, wieloaspekto-

wych, kryzysowych. Tworzy strategię, która kreuje rozmyte pola semantyczne, a znaczenie ma charakter psychologiczny.

Z kolei racjonalność instrumentalna – optymalne zastosowanie dostępnych środków do realizacji złożonego celu – jest podstawą drugiej strategii, która kreuje wyraziste, ściśle określone pola semantyczne, a znaczenie ma charakter logiczny. Wiadomo, że ta strategia typowa jest dla kultury europejskiej, a pierwsza jest powszechnikiem kulturowym warunkującym częściową przekładalność kontekstów kulturowych.

Owa częściowa przekładalność kontekstów kulturowych wraz z dystynktywną cechą kultury europejskiej, którą L. Kołakowski nazywa „umiejętnością wyzbycia się pewności siebie”, umożliwiły powstanie zarówno antropologii społecznej, jak i kulturoznawstwa w wymiarze porównawczym. Idąc tropem autora *Obecności mitu*, można powiedzieć, że uniwersalizm i otwartość wobec innych kultur to cechy kultury europejskiej. „Utwierdzamy” – pisze – „obecność własną w kulturze europejskiej przez umiejętność zachowania dystansu względem samych siebie, przez zdolność patrzenia na siebie cudzymi oczyma, przez to, że cenimy tolerancję w życiu publicznym, sceptycyzm w pracy intelektualnej, potrzebę konfrontowania wszystkich możliwych racji zarówno w postępowaniu prawnym, jak i w nauce, krótko mówiąc przez to, że zostawiamy otwarte pole niepewności. Uznając to wszystko, głosimy tym samym – wszystko jedno, *explicite* czy milcząco – że kultura, która potrafiła te idee z siłą wyrazić, walczyć o ich zwycięstwo i wprowadzić je, choćby niedoskonałe, w życie, jest kulturą wyższą” (Kołakowski 1983: 17). Ale nie tylko z tych powodów. Równie istotną cechą kultury europejskiej jest budowanie znaczeń, a tym samym i strukturalizowanie przestrzeni społecznej, według wspomnianej wcześniej strategii, opartej na racjonalności koherencyjnej i instrumentalnej.

Jak pokazują autorzy tomu *Społeczne tworzenie miejsc*, ta strategia budowania znaczeń została zmodyfikowana przez globalny kontekst. Ów kontekst poprzez intensyfikację stosunków społecznych prowadzi do rozmywania pól znaczeniowych, bowiem owej intensyfikacji towarzyszy poszerzanie indywidualnych pól wolności. W tym kontekście może dziwić sytuacja opisana przez Kingę Sekerdej i Agnieszkę Pasiekę, która pokazuje, jak Kościół katolicki zawłaszcza przestrzeń publiczną w Licheniu.

W kontekście globalnym zmieniła się także rola władzy w konstruowaniu miejsc. Władza – jako „zdolność transformatywna” – stanowi instrument integracji wokół wspólnych celów, przeciwdziałając w ten sposób rozbijającym lokalne społeczności skutkom procesów instytucjonalnych, które przebiegają ponad i poza skalą lokalną. O takich próbach uzyskania „zdolności transformatywnej” w Macedonii i na Huculszczyźnie piszą Marcin Lubaś, Paweł Rojek i Jacek Nowak. Dla wszystkich autorów tego tomu przestrzeń jest siecią miejsc, które ludzie wybierają do realizacji zarówno tożsamości grupowych, jak i indywidualnych. Tak więc etniczność i tożsamość indywidualna stają się cechą relatywną i kontekstową.

Nie powinno to dziwić. Tożsamość implikuje relację „z”, czyli mediację, związek, syntezę: unifikację w jedności. Jest autokreacją i powinnością człowieka ponowoczesnego, a powinność – zgodnie z etyką dyskursu – to nałożenie przymusu samemu sobie, to samozobowiązanie. Dlatego tożsamość grupowa ma charakter negocjacyjny, a przedmiotem tych negocjacji jest pamięć. Tak jak oswaja się przestrzeń, budu-

jąc miejsca, tak oswojona przeszłość tworzy zbiorową pamięć. Znaki w przestrzeni zwiększają w ludziach poczucie tożsamości. Ale nie tylko. Uruchamiają także procesy dominacji i panowania symbolicznego, które zostały opisane przez Jacka Nowaka, Ewę Kopczyńską i Katarzynę Warmińską. Zatem całość zatytułowana *Społeczne tworzenie miejsc. Globalizacja – etniczność – władza*, to dobre studium, pokazujące proces tworzenia i uobecniania znaczeń.

Bibliografia

- Brentana F. (1924), *Psychologie von empirischen Standpunkt*, t. 1, Leipzig.
- Buczyńska-Garewicz H. (1975), *Znak, znaczenie, wartość. Szkice o filozofii amerykańskiej*. Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.
- Chomsky N. (1977), *Nowy przyczynek do teorii idei wrodzonych*, tłum. U. Niklas, [w:] B. Stanosz (red.), *Lingwistyka a filozofia. Współczesny spór o filozoficzne założenia teorii języka*. Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.
- Derrida J. (1986), *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, tłum. W. Krzemień, [w:] „Pamiętnik Literacki” nr 3.
- Eisenstadt S.N., Giesen B. (1995), *The Construction of Collectiva Identity*. „European Journal of Sociology” nr 36.
- Flis M. (2006), *Archetyp ruchu i kod językowy: środki symbolicznej strukturalizacji przestrzeni*, [w:] A. Flis (red.), *Stawanie się społeczeństwa*. Universitas: Kraków.
- Gellner E. (1985), *Relativism and the Social Science*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Gellner E. (1995), *Wstęp*, [w:] J.E. Gellner, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice*, tłum. A. Bydłoń, Universitas: Kraków.
- Kłosowska A. (1981), *Socjologia kultury*. Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.
- Kołąkowski L. (1983), *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, [w:] L. Kołąkowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.
- Leach E., Greimas A.J. (1989), *Rytuał i narracja*, tłum. M. Buchowski, A. Grzegorzczak, E. Umińska-Plisenko. Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.
- Lumsden Ch.J., Wilson E.O. (1983), *Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind*. New York.
- Markowski M.P. (1999), *Wstęp*, [w:] R. Barthes, *Imperium znaków*. Wydawnictwo „KR”: Warszawa.
- Merleau-Ponty M. (1962), *Phénoménologie de la perception*. Paris.
- Merleau-Ponty M. (1976), *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczyła. Czytelnik: Warszawa.
- Peirce Ch.S. (1931–1958), *Collected Papers* t. 1. Cambridge University Press: Cambridge, MA.
- Pomian K. (1971), *Strukturalizm, humanistyka, filozofia*, [w:] „Znak” nr 203.
- Stróżewski W. (1983), *Dialektyka twórczości*. Państwowe Wydawnictwo Muzyczne: Warszawa.
- Twardowski K. (1965), *O treści i przedmiocie przedstawień*, [w:] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*. Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.
- Woleński J. (1989), *Umiarkowana (poprawiona?) obrona scjentyzmu*, [w:] H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność, nauka, społeczeństwo*. Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.
- Znaniecki F. (1922), *Wstęp do socjologii*. Księgarnia Gebethnera i Wolffa: Poznań.